

FRANCESCO NERI, ofm cap*

La Chiesa post-conciliare e le religioni. Tra teologia e incontro

1. Le religioni nel cammino conciliare e post-conciliare

Il confronto con le religioni ha impegnato la Chiesa lungo tutto il suo cammino nella storia. La questione acquista però maggiore urgenza allorché la Chiesa esce dal recinto europeo e dal suo prolungamento nordamericano, per aprirsi a un'autocoscienza planetaria. Inoltre, il contesto contemporaneo è segnato marcatamente dal pluralismo etnico, culturale e religioso, che spesso si perverte in pesante conflittualità. Il pluralismo delle religioni è perciò diventato l'orizzonte con cui più urgentemente deve confrontarsi la Chiesa nella propria azione pastorale e nella riflessione teologica.¹ Il luogo ove tale confronto avviene in modo paradigmatico è il Vaticano II.

1.1. Gli anni del Vaticano II e di Paolo VI

Il Vaticano II si sofferma in più testi sulle religioni, elaborando i testi che a tutt'oggi restano teologicamente fondativi.² La costituzione

* Docente di Teologia dogmatica presso la Facoltà Teologica Pugliese
(francesconeri59@gmail.com)

¹ Per un primo approccio cf. C. MOLARI, «Teologia delle religioni e del dialogo interreligioso», in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, a cura di A. MELLONI, il Mulino, Bologna 2010, II, 1554-1578.

² Lo sfondo teologico su cui il concilio si muove considera sostanzialmente due orientamenti. L'uno distingue l'alleanza in Abramo, legata alla rivelazione, dall'alleanza in Noè, legata alla creazione: a quest'ultimo ordine apparterebbero le religioni, che perciò orienterebbero a Cristo ma senza detenere efficacia salvifica. Le religioni sono espressione della ricerca umana di Dio, il quale vi risponde con la rivelazione, per cui il cristianesimo è la religione soprannaturale. La prospettiva è sviluppata da J. Daniélou, H. de Lubac, H.U. von Balthasar. L'altro orientamento – legato al nome di K. Rahner – considera invece prioritaria la grazia di Dio in Cristo, così che tutti gli uomini verrebbero raggiunti da essa, pur senza esserne consapevoli: in tale visuale le religioni aiuterebbero ad accogliere tale grazia, in esse sarebbe presente Cristo, ed esse perciò avrebbero portata salvifica in quanto forme sociali della relazione dell'uomo con Dio.

Lumen gentium (1964) presenta l'ordinamento alla Chiesa andando per cerchi concentrici, dai cattolici ai cristiani non cattolici fino ai non cristiani, e cioè gli ebrei e i musulmani, i quali in vario modo si richiamano alla fede di Abramo, e poi verso gli altri che cercano un Dio ignoto nelle ombre e nelle immagini. «Tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione al vangelo, e come dato da colui che illumina ogni uomo».³ L'azione missionaria custodisce, purifica ed eleva «ogni germe di bene che si trova nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti e nelle culture proprie dei popoli».⁴ La dichiarazione *Nostra aetate* (1965) segue un moto per così dire centripeto, menziona in successione l'induismo, il buddhismo, e – prima di dedicarsi all'islam e all'ebraismo – dichiara che la Chiesa «nulla rigetta di quanto è vero e santo»⁵ in tali religioni, le quali «non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini»,⁶ senza escludere tuttavia in esse elementi erronei e inaccettabili. Il decreto *Ad gentes* (1965), illustrando l'attività missionaria della Chiesa, ribadisce che le «iniziative anche religiose [...] possono essere considerate talvolta pedagogia al vero Dio o preparazione al vangelo».⁷ La dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* (1965) richiama la responsabilità verso la pace che hanno tutti i credenti in Dio, tra i quali si instaurano relazioni sempre più strette,⁸ e ai laici il decreto *Apostolicam actuositatem* (1965) propone la collaborazione con tutti i credenti, quando basata su valori condivisi.⁹ Infine, la costituzione *Gaudium et spes* (1965), presentando Gesù Cristo come colui nel quale dona piena luce al mistero dell'uomo, afferma che «con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo»,¹⁰ che la grazia lavora invisibilmente non solo nel cuore dei cristiani ma anche in tutti gli uomini di buona volontà, e che a motivo della vocazione di ogni uomo all'unione con Dio si deve ritenere che «lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale»,¹¹ cioè col Signore Gesù crocifisso e risorto.

Cf. G. CANOBBIO, «L'emergere dell'interesse per le religioni nella teologia cattolica del Novecento», in M. CROCIATA (a cura di), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Milano 2001, 15-58.

³ *Lumen gentium* (= LG), n. 16: EV 1/326.

⁴ LG 17: EV 1/327.

⁵ *Ad gentes* (= AG), n. 2: EV 1/857.

⁶ AG 2: EV 1/857.

⁷ AG 3: EV 1/1092. Cf. anche AG 9 e 11: EV 1/1109; 1112.

⁸ *Dignitatis humanae* (= DH), n. 15: EV 1/1085.

⁹ *Apostolicam actuositatem* (= AA), n. 27: EV 1/1015.

¹⁰ *Gaudium et spes* (= GS), n. 22: EV 1/1386.

¹¹ GS 22: EV 1/1389.

In modo sintetico, riconosciamo che il magistero conciliare si struttura come *cristocentrismo inclusivo*. La salvezza ha una struttura trinitaria, in quanto parte dall'iniziativa di Dio Padre, si attua nell'unico mediatore e rivelatore, il Figlio fatto uomo, crocifisso e risorto, e culmina nel dono dello Spirito. Il disegno di salvezza, tuttavia, non è limitato ai soli confini visibili del cristianesimo, ma raggiunge ogni uomo. Dunque, anche al di fuori delle realizzazioni storiche del cristianesimo, si compie l'opera trinitaria. A questa si devono ricondurre gli elementi di bontà, verità e santità, disseminati non solo nel cuore degli uomini ma anche nelle religioni, e che hanno lo scopo di preparare all'incontro col vangelo. La salvezza degli altri credenti in Dio avviene però attraverso vie note a Dio.

Al servizio di questa prospettiva teologica, Paolo VI istituisce già nel 1964 il Segretariato per i non cristiani (rinominato nel 1988 Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso). L'organismo è preposto a promuovere la mutua comprensione, il rispetto e la collaborazione fra i cattolici e i seguaci di altre tradizioni religiose; incoraggiare lo studio delle religioni; promuovere la formazione di persone votate al dialogo. La responsabilità per i rapporti con gli ebrei spetta però alla specifica commissione, istituita presso il Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani.¹²

Tuttavia, papa Montini era già intervenuto sulla tematica con la sua prima enciclica, *l'Ecclesiam suam*, nel 1964, dunque tra la seconda e la terza sessione del concilio. Non se ne deve escludere l'influsso sui testi del concilio cronologicamente successivi. Paolo VI rende centrale il tema del dialogo, tracciandone le frontiere in quattro cerchi concentrici: con tutti gli uomini nello spazio dell'umano, con i credenti delle altre religioni, con i cristiani non cattolici, tra membri della Chiesa cattolica.¹³ Nel secondo cerchio vengono nominati anzitutto gli ebrei, poi gli altri monoteismi a cominciare da quello islamico, quindi le religioni afroasiatiche. Paolo VI manifesta la persuasione di «essere unica la vera religione ed essere quella cristiana»,¹⁴ senza però negare che le altre religioni contengano valori spirituali e morali.

Il sinodo del 1974 sull'evangelizzazione accenna alle religioni nella *Dichiarazione finale*.¹⁵ In prolungamento al sinodo, Paolo VI interviene

¹² Un'introduzione in M.L. FITZGERALD, *Dialogo interreligioso. Il punto di vista cattolico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007. Cf. anche F. GIOIA (a cura di), *Il dialogo interreligioso nell'insegnamento della Chiesa cattolica dal concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 2006.

¹³ PAOLO VI, lettera enciclica *Ecclesiam suam*, nn. 101-121: EV 2/200-210. Propriamente il termine impiegato è «colloquio».

¹⁴ *Ivi*, n. 111: EV 2/205.

¹⁵ Cf. *L'evangelizzazione nel mondo contemporaneo*, n. 11: EV 5/621.

sul tema nell'esortazione *Evangelii nuntiandi* (1975), ove riprende l'insegnamento conciliare, rinnovando bensì la stima¹⁶ ma rimarcando la diversità tra il cristianesimo e le altre religioni: solo la rivelazione cristiana assicura in modo certo l'incontro con Dio, a cui le altre religioni con le proprie forze non possono pervenire.¹⁷

1.2. Gli anni di Giovanni Paolo II

Certamente, il pontificato di Giovanni Paolo II è legato a una nuova stagione della relazione tra cristianesimo e religioni, particolarmente per quanto concerne le tre grandi riunioni interreligiose di Assisi. Inaugurando uno stile affatto nuovo, il vescovo di Roma invita nella città di Francesco i leader delle principali confessioni religiose a incontrarsi per pregare per la pace, il 27 ottobre 1986. L'avvenimento è epocale e costituisce una cifra indispensabile per il quadro in cui è chiamata a operare la teologia delle religioni, in quanto ne scaturisce lo *spirito di Assisi*.¹⁸ L'appuntamento viene replicato il 9 gennaio 1993, a causa della drammatica emergenza costituita dalla guerra nei Balcani. Sono convocati i rappresentanti delle tre grandi religioni monoteiste, che hanno nel tempo contribuito alla formazione dell'Europa, della sua storia e della sua cultura. Ebrei, cristiani e musulmani pregano insieme, ancora una volta nella città di Francesco, ancora una volta accogliendo l'invito di Giovanni Paolo II, ancora una volta per impetrare all'unico Dio il dono della pace.¹⁹ Il terzo appuntamento, come il primo, è a base inclusiva. Sullo sfondo, l'attentato terroristico dell'11 settembre 2001 contro le torri gemelle di New York e la conseguente guerra in Afghanistan. Il 24 gennaio 2002 i rappresentanti delle principali religioni mondiali si incontra-

¹⁶ «Sono l'espressione viva dell'anima di vasti gruppi umani. Esse portano in sé l'eco di millenni di ricerca di Dio, ricerca incompleta, ma realizzata spesso con sincerità e rettitudine di cuore. Posseggono un patrimonio impressionante di testi profondamente religiosi. Hanno insegnato a generazioni di persone a pregare. Sono tutte cosparse di innumerevoli germi del Verbo e possono costituire un'autentica preparazione evangelica» (PAOLO VI, esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, n. 53: EV 5/1651).

¹⁷ «Anche di fronte alle espressioni religiose naturali più degne di stima, la Chiesa si basa dunque sul fatto che la religione di Gesù, che essa annunzia mediante l'evangelizzazione, mette oggettivamente l'uomo in rapporto con il piano di Dio, con la sua presenza vivente, con la sua azione; essa fa così incontrare il mistero della paternità divina che si china sull'umanità; in altri termini, la nostra religione instaura effettivamente con Dio un rapporto autentico e vivente, che le altre religioni non riescono a stabilire, sebbene esse tengano, per così dire, le loro braccia tese verso il cielo» (*ib.*: EV 5/1652).

¹⁸ Cf. C. BONIZZI, *L'icona di Assisi nel magistero di Giovanni Paolo II*, Porziuncola, Assisi 2002.

¹⁹ Il testo del saluto del papa, con cui si è aperta la preghiera interreligiosa, è in *Il Regno-Documenti* 38(1993), 93-94.

no ad Assisi con un programma articolato in quattro tappe: l'accoglienza e le testimonianze per la pace, la preghiera in luoghi distinti per le varie religioni, l'agape fraterna, l'assunzione di un impegno per la pace.²⁰

Tuttavia, gli anni di Giovanni Paolo II sono ricchi di riferimenti anche dal punto di vista magisteriale e dottrinale. Tralasciamo i riferimenti al tema sovente presenti nell'ampia mole dei documenti del pontefice,²¹ e additiamo solo l'enciclica *Redemptoris missio*, pubblicata nel 1990 a venticinque anni dal decreto conciliare *Ad gentes*, sulla permanente validità del mandato missionario. In essa papa Wojtyła ribadisce che Gesù Cristo è l'unico salvatore ma che la salvezza è offerta a tutti gli uomini, e rimarca il legame tra Cristo, Chiesa e Regno. Illustra l'azione dello Spirito Santo come protagonista della missione, nelle sue varie forme. Quindi dedica alcuni paragrafi (55-57) al *dialogo con i fratelli di altre religioni*.²² Questo fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa, sebbene non vada confuso con l'annuncio del vangelo, rispetto a cui rimane distinto e insostituibile. Peraltro in certi contesti, il dialogo è «l'unica maniera di rendere sincera testimonianza a Cristo e generoso servizio all'uomo [...] là dove i loro sforzi non trovano accoglienza e risposta».²³

In dipendenza dell'azione pastorale e dell'insegnamento di Giovanni Paolo II, occorre menzionare l'opera del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso. Ad esso si deve nel 1984 la pubblicazione del primo intervento post-conciliare dedicato specificamente al tema del dialogo, il documento *Dialogo e missione*.²⁴ Lo stesso Consiglio nel 1991 ne riprende e amplia le istanze in un'istruzione intitolata *Dialogo e annuncio*.²⁵ Il documento è un'organica puntualizzazione sul tema, e definisce ciò che la Chiesa intende per dialogo, e che insieme all'annuncio rappresenta un elemento autentico della missione evangelizzatrice della Chiesa. Perciò questa

²⁰ Il testo degli interventi è in *Il Regno-Documenti* 47(2002), 65-80.

²¹ Ad esempio già nella *Redemptor hominis*, n. 6: EV 6/1185, e poi nella *Dominum et vivificantem*, n. 53: EV 10/583. Il pontefice vi tornerà nel 1994 in vista del grande giubileo del 2000 nella lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*, nn. 52-53: EV 14/1806-1809, e al termine dello stesso giubileo, all'inizio del 2001, nella lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, nn. 55-56: EV 20/113-114. Nel frattempo papa Wojtyła aveva promulgato nel 1992, e in edizione aggiornata nel 1997, il *Catechismo della Chiesa cattolica*, che tratta le religioni soprattutto in rapporto alla Chiesa (839-845), rimandando al magistero del Vaticano II.

²² EV 12/656-660.

²³ *Redemptoris missio*, n. 57: EV 12/660.

²⁴ Il documento è intitolato esattamente *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni*: EV 9/988-1031.

²⁵ Il titolo intero è *Riflessioni e orientamenti sull'annuncio del vangelo e il dialogo interreligioso*: EV 13/287-386.

incoraggia e stimola il dialogo interreligioso, non solo tra essa e le altre tradizioni religiose, ma anche tra queste stesse tradizioni religiose. È questa una maniera di adempiere il suo ruolo di sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano. Lo Spirito la invita a incoraggiare tutte le istituzioni e i movimenti religiosi a incontrarsi, collaborare e purificarsi al fine di promuovere la verità e la vita, la santità e la giustizia, l'amore e la pace, dimensioni di quel Regno che Cristo, alla fine dei tempi, consegnerà al Padre suo. Così il dialogo interreligioso è veramente parte del dialogo di salvezza iniziato da Dio.²⁶

Sul piano dottrinale, in modo più specifico, vanno segnalati il contributo della Commissione teologica internazionale e gli interventi della Congregazione per la dottrina della fede. La Commissione teologica internazionale non ha competenze magisteriali, però è presieduta dal prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, che nel 1997 autorizza la pubblicazione dello studio *Cristianesimo e religioni*.²⁷ Il testo è molto pregevole, ricco di fonti bibliche e patristiche, esaustivo nella prospettiva delle prospettive teologiche contemporanee (sebbene senza mai nominare gli autori che le esprimono).

In una prima parte, la Commissione presenta lo *status quaestionis* della teologia delle religioni, sia in quanto essa ricerca un proprio statuto epistemologico, sia con riguardo alle problematiche da elaborare. Anzitutto (a) le religioni sono o no una via di salvezza in quanto tali (cioè indipendentemente dalla salvezza dei singoli), e di riflesso come collocarsi dinanzi alle opzioni dell'ecclesiocentrismo, del cristocentrismo, del teocentrismo? Inoltre (b) quando in esse ci fosse possibilità di salvezza, come potrebbe questa essere indipendente dalla verità della religione stessa, e quindi come potrebbe esserci salvezza senza verità? Ancora (c) come potrebbe una religione pretendere di essere la manifestazione assoluta di Dio, posto che Dio in quanto tale è il mistero supremo e infinito? E la preghiera, così diversa nelle varie espressioni religiose, a chi è ultimamente rivolta? In conseguenza (d) come può lo stesso evento di Cristo, nella particolarità della carne dell'uomo Gesù e dei suoi confini storici e geografici, pretendere di esaurire l'Assoluto,

²⁶ *Dialogo e annuncio*, n. 80: EV 13/377.

²⁷ EV 15/986-1113. Cf. L.F. LADARIA, «“El cristianismo y las religiones”. Un reciente documento de la Comisión Teológica Internacional», in *Seminarium* 38(1998), 861-883; G. TANZELLA-NITTI, «Cristocentrismo e dialogo interreligioso. Riflessioni sul documento della CTI “Il cristianesimo e le religioni”», in *Annales Theologici* 12(1998), 113-129. Già altri testi della CTI avevano comunque toccato temi rilevanti per la teologia delle religioni, come in *Fede e inculturazione* (1988): EV 11/1347-1424, e *Alcune questioni sulla teologia della redenzione* (1995): EV 14/1830-2014.

così da essere Gesù non solo *totus Dei* ma anche il *totum Dei*? Infine (e) se le religioni sono una via di salvezza anch'esse, l'attività missionaria della Chiesa non occorre più sia volta alla conversione, cioè all'adesione esplicita a Cristo, bastando il dialogo con le religioni e con le culture.

Nella seconda parte, il documento offre le coordinate fondamentali in cui deve muoversi la teologia delle religioni. La salvezza è un evento trinitario. Il Padre ne è l'alfa e l'omega, e nella salvezza include tutti gli uomini. La salvezza si realizza attraverso l'unico mediatore e rivelatore, che è Gesù, il Figlio fatto uomo, crocifisso e risorto, la cui portata universale il Vaticano II evidenzia col rilanciare i temi biblici e patristici dei *semina Verbi* e della dimensione cristologica dell'immagine. Può anzi dirsi che la salvezza consiste nella perfetta conformazione a Cristo. Ma come tutto in Cristo è nella forza dello Spirito, così anche la salvezza che il Padre realizza in Cristo è resa universale dall'azione dello Spirito Santo. Lo spazio privilegiato dell'opera pneumatica è la Chiesa. La Chiesa è il luogo nel quale si trova la pienezza dei mezzi di salvezza, e tutti gli uomini – in quanto uniti al Verbo incarnato, crocifisso e risorto – vi sono ordinati, poiché la Chiesa stessa è sacramento universale della salvezza.²⁸

Ora guardiamo al principale intervento della Congregazione per la dottrina della fede, che nel 2000 emana la dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa.²⁹ Il documento, come è nella competenza della Congregazione, intende da una parte riassumere il magistero ecclesiastico nei suoi elementi imprescindibili, per poi dall'altra parte indicare alcuni errori dottrinali intercorsi nel dibattito teologico. Il testo si organizza attorno a sei nuclei tematici. (I) Nel mistero di Gesù Cristo si compie la pienezza della rivelazione divina. Dunque, come non si deve attenderne una nuova, così non si può affermarne il carattere incompleto: se infatti l'umanità assunta nell'incarnazione ha avuto ovviamente un carattere storicamente e geograficamente limitato, tuttavia il soggetto ne è stato il Verbo divino, da cui scaturiscono la definitività e la completezza della rivelazione. Per conseguenza, si deve escludere il carattere ispirato dei libri sacri delle altre religioni, perlomeno nella loro globalità. E d'altronde alla rivelazione cristiana è dovuta la risposta della fede teologale, che è dono dello Spirito Santo e differisce sostanzialmente dalla credenza che sostiene

²⁸ Da tali coordinate, nella terza parte, la Commissione teologica deduce conseguenze sulle problematiche esposte nella prima parte e che, più precisamente, vengono sistematizzate nella *Dominus Iesus*.

²⁹ EV 19/1142-1199. Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione «Dominus Iesus»*. Documenti e studi, LEV, Città del Vaticano 2002. Un'affinità tematica è nella lettera *Su alcuni aspetti della meditazione cristiana* (1989): EV 11/2680-2816.

le religioni. (II) Il carattere pieno e definitivo della rivelazione implica la sua concentrazione in Gesù di Nazaret. Gesù non può perciò essere posto accanto alle grandi figure della spiritualità umana. Inoltre, non si può ipotizzare una distinzione tra una più ampia economia del Verbo e una più ristretta economia del Verbo incarnato, distinguendo così tra il Verbo e Gesù. Similmente, non si può distinguere tra un'economia universale dello Spirito Santo e un'economia particolare del Verbo incarnato. (III) La centralità dell'evento Cristo nell'autorivelazione divina implica che non vi è altro nome in cui si può essere salvati e, dunque, la possibilità che le religioni entrino nel piano divino di salvezza non escluderebbe mai che ogni eventuale mediazione salvifica avrebbe comunque carattere derivato e partecipato rispetto alla mediazione di Cristo. (IV) Come c'è un solo Cristo, un solo sposo, così c'è una sola Chiesa, una sola sposa, che continua a esistere pienamente solo nella Chiesa cattolica, a cui è affidata la pienezza dei mezzi di grazia e verità. (V) Sebbene il Regno sia più ampio della Chiesa, esso non prescinde da questa, che ne è la primizia, e rientra nel disegno salvifico di colui che il Regno annuncia e realizza, cioè Cristo stesso. (VI) Perciò, per quanto Dio sia più grande dei sacramenti, tuttavia in essi con certezza opera. Perciò la Chiesa e il battesimo detengono tutta la pienezza dell'efficacia salvifica, così che è necessario evangelizzare per favorire l'ingresso nella Chiesa e la ricezione del battesimo.

L'intervento della Congregazione è molto determinato e determinante e stabilisce in modo duraturo le coordinate del dibattito teologico.³⁰

³⁰ Un prolungamento della *Dominus Iesus* deve essere considerata la *Notificazione* che – a proposito del libro di J. DUPUIS, *Verso una teologia del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997 – la Congregazione emana nel 2001: EV 20/153-187. Il p. Dupuis aveva già pubblicato l'eccellente volume *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella, Assisi 1989. Il testo successivo, svolta un'ampia e documentatissima esposizione storica, si intelaia su tre chiavi interpretative: (a) il rapporto fra i vari paradigmi del cristocentrismo, teocentrismo, regnocentrismo, soteriocentrismo; (b) la cristologia trinitaria per meglio comprendere e più positivamente valutare le tradizioni religiose diverse dal cristianesimo; (c) il paradigma regnocentrico che convoca le altre tradizioni religiose all'edificazione universale del regno di Dio. La Congregazione riconosce al p. Dupuis il carattere pionieristico della sua ricerca, impegnatasi in problematiche ancora inesplorate. Osserva però che il testo contiene «notevoli ambiguità e difficoltà» che potrebbero fuorviare il lettore. Perciò non giudica il pensiero soggettivo dell'A., intenzionato a rimanere fedele al magistero, ma in cinque tesi – sottoscritte dal p. Dupuis – enuncia la dottrina ecclesiale su punti importanti, circa i quali il lettore potrebbe pervenire a «gravi equivoci e fraintendimenti» a motivo di «formulazioni ambigue o spiegazioni insufficienti». Oltre ai testi citati, cf. anche dello stesso autore *Introduzione alla cristologia*, Piemme, Casale Monferrato 1992; *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001; nonché M. FARRUGIA (a cura di), *Universalità del cristianesimo: in dialogo con Jacques Dupuis*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996. Contiene la bibliografia

1.3. Gli anni di Benedetto XVI

Si è appena visto che, già come prefetto della Congregazione per la dottrina della fede nonché come presidente della Commissione teologica internazionale, Benedetto XVI aveva inciso sensibilmente nell'ambito della teologia delle religioni. Anche da papa, egli lascia una traccia sensibile.

Sul piano del dialogo, già nel 2006 con la lezione magistrale tenuta all'Università di Regensburg, papa Ratzinger afferma che è proprio del divino agire con il *logos*, e che perciò l'apertura reciproca di fede e ragione fa diventare «capaci di un vero dialogo delle culture e delle religioni – un dialogo di cui abbiamo un così urgente bisogno».³¹ Nel ventennale del primo incontro di preghiera tra le religioni, il vescovo di Roma segna la scadenza, scrivendo al vescovo di Assisi per ribadire non solo come le religioni per propria natura debbano essere foriere di pace, ma anche per evitare che lo «spirito di Assisi» scada nel sincretismo: «Perciò, anche quando ci si ritrova insieme a pregare per la pace, occorre che la preghiera si svolga secondo quei cammini distinti che sono propri delle varie religioni».³² Infine, oltre a praticare gli incontri bilaterali, egli stesso riprende l'iniziativa dell'incontro interreligioso multilaterale, a venticinque anni dal primo, il 27 ottobre 2011. Si tratta di una giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia nel mondo, sotto il tema «Pellegrini della verità, pellegrini della pace». Quanto al contesto, Benedetto XVI registra due fenomeni negativi: l'uno è la diffusione del terrorismo, spesso giustificato dalla religione; l'altro è la negazione di Dio, che si trasforma in una contro-religione che mette al centro l'adorazione dell'avere e del potere, da conseguire con qualsiasi mezzo, a cominciare ancora dalla violenza. Il papa costata però che nell'ambito degli agnostici si è composto un nuovo gruppo, composto da «persone alle quali non è stato dato il dono del poter credere e che tuttavia cercano la verità, sono alla ricerca di Dio, [...] soffrono a motivo della sua assenza e, cercando il vero e il buono, sono interiormente in cammino verso di lui»:³³ rappresentanti di costoro vengono inclusi dal papa nei partecipanti all'incontro di Assisi.

completa del p. Dupuis il volume D. KENDALL – G. O'COLLINS (a cura di), *In Many and Diverse Ways: In Honor of Jacques Dupuis*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2003.

³¹ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni* (12.9.2006): AAS 98(2006), 738.

³² BENEDETTO XVI, *Lettera a mons. D. Sorrentino in occasione del XX anniversario dell'incontro interreligioso di preghiera per la pace* (2.9.2006): AAS 98(2006), 753.

³³ BENEDETTO XVI, *Discorso ai capi e rappresentanti delle Chiese e Comunità ecclesiali e delle religioni del mondo* (27.11.2011): AAS 103(2011), 762.

Nel solco degli interventi di carattere dottrinale, si collega al pontificato di Benedetto XVI anche la *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione* emessa dalla Congregazione per la dottrina della fede nel 2007.³⁴ La nota richiama i principi teologici in materia e ne deduce implicazioni antropologiche, ecclesiologiche ed ecumeniche. Puntualmente afferma l'utilità e la necessità dell'annuncio esplicito del vangelo e l'impegno a favorire l'incontro di ogni uomo con Cristo. L'evangelizzazione, dunque, implica il dialogo sincero, ma non ne è sostituita, anche perché non si può affermare che il pluralismo religioso appartenga in via di principio alla storia della salvezza.

1.4. Il momento di papa Francesco

Soprattutto attraverso i gesti, come è proprio del suo stile, l'attuale vescovo di Roma esprime l'apertura della Chiesa cattolica alle altre religioni. È esemplare l'atteggiamento di accoglienza, premura e servizio manifestato verso tutti gli uomini, specie se poveri e sofferenti, indipendentemente dalle fede religiosa. Ne sono modello la visita a Lampedusa (8.7.2013) e la pratica della lavanda dei piedi anche verso i non battezzati durante la messa *In Coena Domini* del Giovedì santo.

Papa Francesco interviene anche sul piano magisteriale e rilancia il dialogo come un apporto alla pace sociale, nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (2013).³⁵ Egli conferma sostanzialmente il quadro dottrinale del magistero precedente, antepone l'importanza del dialogo con l'ebraismo e, nell'ambito generale del dialogo con le altre religioni, evidenzia l'importanza di quello con l'islam. «In questo dialogo, sempre affabile e cordiale, non si deve mai trascurare il vincolo essenziale tra dialogo e annuncio»,³⁶ senza scivolare in un sincretismo interdetto a «quantità pretendono di conciliare, prescindendo da valori che li trascendono e di cui non sono padroni». ³⁷ Di tale dialogo si fa operatore, allorché regolarmente incontra i capi dei popoli e delle religioni, durante i viaggi apostolici in Corea, in Terra santa, in Albania, nello Sri Lanka e nelle Filippine.

Nell'arco del pontificato di papa Francesco, si deve inserire anche l'apporto dello studio pubblicato nel 2013 dalla Commissione teologica internazionale³⁸ sul monoteismo trinitario come antidoto alla violenza

³⁴ EV 24/1517-1564.

³⁵ FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, nn. 247-254 (LEV, Città del Vaticano 2013, 218-224).

³⁶ *Ivi*, n. 251 (ed. cit., 220).

³⁷ *Ivi*, n. 251 (ed. cit., 221).

³⁸ *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, in *La Civiltà Cattolica* 164(2014)1, 157-212.

religiosa, ove si ribadisce la forza della ragione e la via del dialogo tanto con le religioni quanto con l'ateismo, in vista di un mondo maggiormente pacificato.

2. Un quadro sistematico

Dopo aver presentato lo sviluppo per accumulo degli interventi post-conciliari, necessitati a combinare prospettiva esclusiva e prospettiva inclusiva come i due fuochi di un'ellisse, proviamo ora a individuare i nuclei dottrinali nel cui quadro può organizzarsi la teologia delle religioni nel solco del Vaticano II.

2.1. Il cristocentrismo pasquale e trinitario della storia della salvezza

Se la teologia delle religioni, come ogni articolazione della teologia, si sviluppa a partire dalla rivelazione, dovrà allora partire dal centro di questa, cioè dal mistero pasquale di Cristo, a partire dal quale si dispiega il mistero trinitario di Dio.

1. L'iniziativa della salvezza scaturisce *dal Padre*,³⁹ il quale «vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità» (1Tm 2,4). Dio Padre è l'alfa e l'omega della creazione, della redenzione e della santificazione. La salvezza, prefigurata nella sua portata universale fin dall'antica alleanza, consiste proprio nella relazione filiale con lui (Gv 1,12), nel poterlo invocare «Abbà, Padre» (Gal 4,6). Da Dio tutti gli uomini hanno comune origine e, in quanto creati dall'unico Dio, essi sono anche tutti tra loro fratelli. Dio è anche la meta dell'umanità, che egli con la sua provvidenza accompagna nel cammino del tempo, verso la Gerusalemme celeste ove tutte le nazioni sono chiamate a confluire.⁴⁰

2. La salvezza del Padre si realizza *mediante colui che ne è il Logos, il Figlio, l'immagine, e si fa uomo, muore crocifisso e risorge per donare lo Spirito: il Signore Gesù*. La centralità di Gesù nell'autorivelazione salvifica di Dio è attestata dappertutto nel Nuovo Testamento e, anzi, ne costituisce il messaggio fondamentale. Ne traiamo la conclusione che non è accettabile un generico teocentrismo, in quanto il Padre ha voluto dirsi e darsi interamente in Gesù Cristo, «e non è da aspettarsi alcun'altra Rivelazione».

³⁹ Per i riferimenti biblici cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, 28-61: EV 15/1013-1050.

⁴⁰ Cf. *Nostra aetate* (= NAE), n. 1: EV 1/854.

zione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo». ⁴¹ Il teocentrismo cristiano si traduce nel cristocentrismo, perché il Padre ha messo Cristo al centro e, d'altra parte, il cristocentrismo rimanda al teocentrismo, perché Gesù tutto dal Padre ha ricevuto e tutto al Padre riporta. Da ciò l'inaccettabilità di un teocentrismo generico, che cioè escluda la centralità di Cristo, ritenendolo uno dei molti cammini attraverso i quali Dio giunge all'uomo e l'uomo giunga a Dio. Ne deriva altresì l'inaccettabilità delle due varianti rappresentate dal *soteriocentrismo*, poiché Dio opera la salvezza appunto attraverso Cristo, e dal *regnocentrismo*, poiché il Regno che Gesù annuncia è sì di Dio, ma viene annunciato e realizzato da Gesù, il quale ne è al contempo messaggero e messaggio. ⁴²

Il disegno salvifico del Padre si realizza dunque nell'opera salvifica di Gesù, che è unica e universale. L'opera della salvezza incomincia già con la creazione. Il ruolo della seconda persona della Trinità, diffusamente attestato dalle fonti neotestamentarie, viene ripreso attraverso alcuni temi specifici, provenienti dalla riflessione patristica. Uno è il tema dei *semina Verbi*, che proviene dal prologo giovanneo in quanto si combina con quello della luce del *Logos*, la luce vera che illumina ogni uomo, e si insinua con i suoi riflessi nelle menti e nelle culture, preparandole al vangelo. L'altro tema è quello dell'*immagine in dimensione cristologica*, ⁴³ per cui ogni uomo è creato in Cristo, l'Adamo autentico, e perciò solo nell'incontro con Cristo l'uomo perviene a se stesso.

Il contatto universale del Verbo con l'uomo spinge perciò verso la pienezza dell'incarnazione, che è premessa ma anche prima realizzazione della salvezza. ⁴⁴ La *Gaudium et spes* insegna che in virtù dell'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo («quodammodo») ⁴⁵ ad ogni uomo, così traduce in termini personali l'elaborazione patristica sull'unione ipostatica e sulla relazione delle due nature in Cristo, ma anche assume il legame necessario tra cristologia e antropologia e la rifles-

⁴¹ *Dei verbum* (= DV), n. 4: EV 1/876.

⁴² Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, n. 19: EV 19/1189-1190.

⁴³ I testi patristici sottesi sono esaminati in L.F. LADARIA, «L'antropologia cristiana come proposta di un nuovo umanesimo», in Id., *Gesù Cristo salvezza di tutti*, EDB, Bologna 2009, 31-36. La documentazione patristica è concentrata in COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, 41-44: EV 15/1026-1029. La stessa Commissione riprenderà più diffusamente il tema nel documento *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio* (2004): EV 22/2870-2964.

⁴⁴ Cf. L.F. LADARIA, «L'incarnazione di Dio e la teologia cristiana delle religioni», in Id., *Gesù Cristo salvezza di tutti*, 87-107.

⁴⁵ GS 22: EV 1/1386. Cf. L.F. LADARIA, «Salvezza di Cristo e salvezza dell'uomo», in Id., *Gesù Cristo salvezza di tutti*, 73-78.

sione sull'incarnazione come condizione di possibilità della creazione.⁴⁶ Ne scaturisce allora l'impossibilità di distinguere tra un'economia del *Logos* non (o non ancora) incarnato e un'economia del *Logos* incarnato, in quanto unico è il *Logos* nella sua azione tanto dopo l'incarnazione, quanto prima e in prospettiva di questa.⁴⁷

Inoltre, l'incarnazione è orientata alla redenzione che si attua nel mistero pasquale di croce e risurrezione e, anzi, per le modalità kenotiche in cui si realizza, ne costituisce già una prima espressione. La salvezza dunque si realizza col mistero pasquale, cioè con Gesù crocifisso e risorto. È certamente vero che l'evento storico di Cristo ha un carattere limitato nel tempo e nello spazio, ma se risulta difficile da accettare che un soggetto *totus Dei* come Gesù sia anche il *totum Dei*, ciò è nello stile stesso della rivelazione di Dio, che avviene nella povertà e nell'umiltà dell'incarnazione, nello scandalo e nella stoltezza della croce. Nel loro carattere intrinsecamente limitato, gli avvenimenti del mistero di Cristo hanno però per soggetto la persona divina del Verbo, e questo basta a conferire pienezza e definitività alla rivelazione di Gesù Cristo. La possibilità del contatto con il mistero pasquale è data a tutti certamente, anche se in modalità non sempre conoscibili dall'uomo.⁴⁸ Tale economia rivelativa e salvifica è unica, universale e definitiva.⁴⁹

3. Come quella del Padre e del Figlio, e in modo inseparabile, è universale anche l'azione dello Spirito Santo. Il Padre crea ogni cosa mediante la sua Parola e il suo soffio, e crea l'uomo essenzialmente aperto alla relazione con Dio. Lo Spirito Santo suscita nell'uomo la ricerca del bene e della verità, che è ricerca di Dio. Lo Spirito opera l'incarnazione del Verbo e interviene in ogni momento del mistero di Cristo, fino al culmine dell'opera salvifica, allorché il Padre per mezzo del Figlio dona appunto lo Spirito. Richiamandoci ancora a *Gaudium et spes* 22, è lo Spirito Santo che assicura ad ogni uomo, come il Padre ha disposto, la possibilità del contatto con la Pasqua di Cristo. Non è perciò possibile distinguere un'economia dello Spirito più ampia e indipendente da quella del Verbo incarnato. Lo Spirito è lo Spirito del Padre e del Figlio, e conduce all'incontro con Gesù e col Dio che Gesù rivela.⁵⁰

⁴⁶ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia – Cristologia – Antropologia* (1982): EV 19/1164-1169.

⁴⁷ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, nn. 10-11: EV 19/1164-1169.

⁴⁸ Cf. GS 22: EV 1/1389.

⁴⁹ Cf. M. SERRETTI (a cura di), *Le mediazioni partecipate e l'unica mediazione di Cristo*, Lateran University Press, Roma 2004.

⁵⁰ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, n. 12: EV 19/1170-1173. Cf. L.F. LADARIA, «Il Logos Incarnato e lo Spirito Santo nell'opera della

In dipendenza dalla relazione con Cristo, lo Spirito agisce *in modo particolare* nella Chiesa, che di Cristo è corpo e sposa. Tuttavia a tale azione deve essere associata senza confusione e senza separazione la sua *azione universale* presso i popoli e le culture e specificamente nelle religioni.⁵¹

Lo Spirito Santo guida la Chiesa nell'evangelizzazione, di cui fa parte il processo di inculturazione, anzi di tale processo è il protagonista, nella scia aperta a Pentecoste, facendo sì che l'unica e medesima fede si incarni, si arricchisca e si approfondisca nel confronto con la molteplicità dei linguaggi e delle culture.⁵²

4. I principi finora puntualizzati si riassumono nella compenetrazione tra il mistero trinitario e l'evento pasquale, che sono il nucleo della fede cristiana. Tra i due misteri vi è una reciproca implicazione e non si accede all'uno senza includere l'altro. Che Dio sia amore assoluto lo conosciamo a partire dalla croce e dalla risurrezione del Figlio fatto uomo, colui che è col suo amore l'immagine perfetta di Dio, ed è depositario e diffusore dello Spirito in pienezza. Dal mistero pasquale si giunge al mistero trinitario e d'altra parte il mistero trinitario struttura ogni evento del mistero di Cristo. La verità dell'unità e trinitarietà di Dio non può essere attinta se non attraverso la rivelazione, e questa giunge al culmine nella croce e risurrezione di Gesù.

Come dunque non vi è alcun anticipo di conoscenza del mistero trinitario nelle scritture del Primo Testamento, così *a fortiori* bisogna escludere che ve ne siano fuori della fede di Israele, presso le altre religioni. Anche quando si evidenziano le premonizioni e gli addentellati del mistero trinitario sia negli scritti del Primo Testamento sia in particolari aspetti delle religioni non cristiane, siamo dinanzi a interpretazioni private e non cogenti, nelle quali – a nostro parere – i punti di contatto rimangono insignificanti rispetto alla *maior dissimilitudo*.

E giova rimarcare che la Trinità non è attingibile neppure con le risorse della sola ragione, come precisava il Vaticano I, contro le pretese del razionalismo e del semirazionalismo.⁵³ Ma già Tommaso d'Aquino

salvezza», in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione «Dominus Iesus»*. *Documenti e Studi*, 85-97.

⁵¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, nn. 28-29 e 55-56: EV 12/602-608; 656-659.

⁵² Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, n. 6: EV 24/1528.

⁵³ Cf. *Dei Filius*, spec. c. 2: Denz 3004-3007. In quanto si afferma che la ragione può conoscere Dio principio e fine di tutte le cose, si esclude che si possa con la ragione arrivare alla trinitarietà divina, per la cui conoscenza l'unica via rimane la rivelazione soprannaturale. Solo in un contesto di fede trovano senso le speculazioni di Anselmo

ammoniva che quanti tentano di dimostrare la Trinità con la ragione naturale, compromettono *la dignità della fede*, perché la fede ha per oggetto cose invisibili, che superano le capacità della ragione umana (cf. Eb 11,4; 1Cor 2,6), e compromettono l'efficacia nell'attrarre altri alla fede. Infatti, se per indurre a credere si portano delle ragioni che non sono cogenti, ci si espone alla derisione di coloro che non credono, poiché costoro penseranno che i cristiani si appoggiano su tali argomenti per credere. Quindi, tutto ciò che è di fede si deve provare *con i testi della Scrittura* per coloro che la riconoscono; per gli altri basta difendere *la non assurdità di ciò che la fede insegna*.⁵⁴ Ciò che vale nel dialogo con le filosofie, vale anche nel dialogo con le religioni.

Gesù Cristo è l'assoluta novità di Dio, eternamente atteso eppure totalmente indeducibile. La domanda umana di sapienza e potenza presso Dio deve urtarsi con la via concreta di sapienza e potenza scelta da Dio nella stoltezza e nella debolezza del Crocifisso. Potrebbe pertanto l'islam (o qualunque altro interlocutore) giungere al cuore della rivelazione su Dio, se rifiuta la morte in croce di Gesù, e dunque il di-

d'Aosta e Riccardo da San Vittore, in quanto intendono giungere alla Trinità per *rationes necessariae*. Si può anche tentare di individuare addentellati tra la rivelazione cristiana e alcuni contenuti delle religioni, specialmente dove si riscontrano schemi ternari. Ad es. nell'induismo, la mistica *advaita* pensa il *Brahman* come *saccidānanda*, in quanto le sue tre perfezioni sono l'essere (*sat*), la coscienza (*cit*) e la beatitudine (*ānanda*). Dispersi separatamente nelle pagine delle *Upaniṣad*, sono stati riuniti dal *Vedānta*. È sorprendente la somiglianza con la cosiddetta analogia psicologica elaborata da Agostino, ed è ammirevole la sua intuizione del divino. Ma bisogna dire che il *saccidānanda* coglie solo un aspetto del mistero trinitario, quello appunto tematizzato da Agostino, che non lo esaurisce affatto. Inoltre non coglie affatto la realtà della relazionalità interna alla Trinità, nella quale come è infinita l'unità, è altrettanto infinita la distinzione. Il Padre, il Figlio e lo Spirito non sono tre volti del divino, non sono tre dimensioni dell'essere supremo, ma sono tre sussistenze in relazione vicendevole e con proprietà che le rendono irriducibili l'una all'altra, pur nell'assoluta consostanzialità. L'induismo rimane comunque dentro una presentazione fusionale, simmetricamente al panteismo monista della sua antropologia, che non presenta una differenza ontologica tra *Brahman* e *atman*. Nella cosmologia e nell'escatologia cristiana, invece, la distinzione tra creatore e creatura rimane nel tempo come nell'eternità, e l'offerta di Dio è quella a vivere una relazione di comunione, a immagine della comunione intratrinitaria. Cf. D. ACHARUPARAMBIL, «Mistero trinitario e induismo», in A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1993, 199-212; e D. VELIATH, «La Trinità nella teologia indiana contemporanea», *ivi*, 171-190. Riguardo al buddhismo, cf. J. LÓPEZ-GAY, «Mistero trinitario e buddismo», *ivi*, 213-223. Riguardo all'ebraismo, cf. G.L. PRATO, «L'attuale ricerca sul monoteismo ebraico biblico», in G. CERETI (a cura di), *Monoteismo cristiano e monoteismi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 37-65. Riguardo all'islam, cf. M. BORRMANS, «Il monoteismo islamico e l'immagine trinitaria di Dio», *ivi*, 111-118; P. GIANAZZA, «Mistero trinitario e Islam», in AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, 225-272.

⁵⁴ Cf. *Sth* I, q. 32, a. 1.

schiversi dinamico della sua identità filiale, da cui scaturisce la comprensione dell'amore come realtà essenziale e nozionale di Dio?⁵⁵ Come non si può giungere alla Trinità percorrendo le sole vie della ragione, così non si può giungere alla Trinità rifiutando di passare per la porta stretta della croce.⁵⁶

Perciò il monoteismo trinitario dovrebbe comunque rappresentare una provocazione per gli altri monoteismi. In quanto costituisce l'ingresso gratuito e indeducibile nella storia di Dio nella sua autodonzione rivelativa e salvifica, il rifiuto delle modalità e dei contenuti – incarnazione, Pasqua, unità nella Trinità – non deve essere letta come la pretesa di ricondurre Dio dentro le nostre categorie, a partire dai binari che il nostro ragionare e il nostro sentire religioso gli impongono? Il rifiuto del monoteismo trinitario non è un voler ricondurre la rivelazione all'interno della ragione e finalmente un rifiutare dell'alterità di Dio, in fondo nel suo essere Dio, il totalmente Altro, l'Ineffabile? Chi difende la rivelazione che di Dio si compie in Gesù Cristo, rispetta la divinità di Dio più di chi ritiene la stessa rivelazione indegna di Dio.

5. L'autorivelazione della Trinità si compie nella Pasqua, pone la sua premessa nell'incarnazione e giunge a compimento nella Pentecoste. Ne derivano ancora due asserzioni.

Solo in presenza della verità rivelata da Dio, Padre Figlio e Spirito, si ha *la fede* in senso teologale, con la quale l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente, con l'assenso dell'intelletto e della volontà. Lo Spirito Santo dona la grazia di accogliere e approfondire la rivelazione.⁵⁷ Al di fuori della rivelazione, nell'ambito dell'esperienza religiosa umana, non si può parlare di fede ma solo in modo generico di *credenza*, «quell'insieme di esperienza e di pensiero che costituiscono i tesori umani di saggezza e di religiosità, che l'uomo nella sua verità ha ideato e messo in atto nel suo riferimento al Divino e all'Assoluto».⁵⁸

L'altra asserzione, consecutiva, riguarda i *testi sacri* delle religioni. Sebbene essi entrino nei «tesori» appena indicati, comunque essi non possono essere ritenuti ispirati. Lo Spirito Santo ha ispirato – *in senso proprio* – solo i libri del Primo e del Nuovo Testamento. Non possono dunque dirsi sgorgate da ispirazione le scritture che le religioni dichia-

⁵⁵ Cf. S. KHALIL SAMIR, «La crocifissione di Cristo nel Corano», in P. CODA – M. CROCIATA (a cura di), *Il Crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Città Nuova, Roma 2002, 49-84.

⁵⁶ Cf. M. CROCIATA – M. NARO, «Fede trinitaria e monoteismo», in M. CROCIATA (a cura di), *Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi*, Città Nuova, Roma 2003, 335-361.

⁵⁷ Cf. DV 5: EV 1/877.

⁵⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, n. 7: EV 19/1158.

rano rivelate, anche perché in esse si intrecciano tanto elementi nobili (che ricevono da Cristo) quanto elementi lacunosi e insufficienti.⁵⁹

2.2. La Chiesa, la missione, la teologia

La molteplicità delle religioni, dunque, se ancora dopo duemila anni costituisce un dato di fatto, non può però essere trasformata in un dato strutturante della storia della salvezza, così da rendere superflua la missione della Chiesa di evangelizzare e battezzare.

1. Il Vaticano II applica il principio «*extra ecclesiam nulla salus*» ai cattolici, conformemente al contesto che ne aveva generato la formulazione, e afferma che tutti gli uomini credenti sono ordinati alla Chiesa.⁶⁰ La Chiesa, sacramento universale di salvezza, sussiste però nella Chiesa cattolica, cui è affidata la pienezza della grazia e della verità, ed è indissolubilmente legata a Cristo e al Regno che il Signore ha portato, per la cui realizzazione prega e lavora e di cui costituisce la primizia.⁶¹

Nella consapevolezza di essere relativa a Cristo e di averne ricevuto la pienezza dei mezzi di grazia per ridonarla agli uomini di ogni tempo e di ogni luogo, la Chiesa adempie il comando impartito da Gesù di annunciare il vangelo e battezzare. Sebbene la volontà salvifica universale di Dio si possa realizzare anche indipendentemente dalle vie della Chiesa e dei sacramenti, le altre vie con cui Dio salva debbono comunque rivestire un misterioso contatto con la Chiesa stessa e con i sacramenti.⁶² Le preghiere e i riti delle religioni dipendono talora da superstizioni ed errori, ma anche quando sono nobili ed elevati e possono funzionare da preparazione al vangelo mai ad essi «può essere attribuita l'origine divina e l'efficacia salvifica *ex opere operato*, che è propria dei sacramenti cristiani».⁶³

⁵⁹ Cf. *ivi*, 8: EV 19/1160-1162.

⁶⁰ LG 16: EV 1/16. Già Pio XII nella *Mystici corporis* aveva affermato che tutti gli uomini sono ordinati alla Chiesa attraverso un non consapevole anelito e desiderio, impedendo pertanto l'interpretazione del principio nel senso di un ecclesiocentrismo esclusivista: Denz 3821. Nella stessa linea la lettera del Sant'Uffizio all'arcivescovo di Boston: Denz 3867.

⁶¹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, nn. 16-17: EV 19/1180-1185; Y. SPITERIS, «L'ecclesiologia della *Dominus Iesus* e il dialogo ecumenico», in *PATH* (2002)1, 343-366.

⁶² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, nn. 20-21: EV 19/1191-1194.

⁶³ *Ivi*, n. 21: EV 19/1194. Cf. G. COLZANI, «Un problema di teologia delle religioni: salvezza, sacramenti e riti non cristiani», in M. FLORIO – F. GIACCHETTA (a cura di), *Universalità della salvezza e mediazione sacramentale*, Cittadella, Assisi 2010, 99-117.

Perciò la Chiesa deve evangelizzare, cioè annunciare il Signore Gesù con parole e azioni, facendosi strumento della sua presenza. Dalla certezza che lo Spirito Santo offre a tutti gli uomini, nel modo che Dio sa, la possibilità del contatto con Cristo crocifisso e risorto e, altresì, dalla certezza che nelle religioni vi sono frammenti di verità e di santità che Dio stesso semina in esse, *non deriva* che non sia necessario e doveroso favorire mediante l'annuncio esplicito la conoscenza e la scelta di Cristo e l'adesione alla Chiesa mediante il battesimo. Anzi, poiché l'uomo è creato da Dio per unirsi a Dio stesso e quindi strutturato dall'apertura al trascendente, sollecitare all'incontro con Cristo non è una violazione della libertà ma una proposta di condivisione, l'offerta di un dono a coloro ai quali «manca un grandissimo bene in questo mondo: conoscere il vero volto di Dio e l'amicizia con Cristo, il Dio-con-noi». ⁶⁴

2. Se la Chiesa ha ricevuto dal Signore il mandato di evangelizzare e battezzare, ne deriva che il pluralismo religioso non può essere inteso come un elemento permanente e strutturante della storia della salvezza, cioè non come un dato di fatto storico ma come un dato teologico, per sé non destinato a scomparire dopo l'annuncio del vangelo. ⁶⁵

Tuttavia, dopo aver correttamente stabilito gli argini in cui la teologia deve muoversi, con un linguaggio esclusivo, occorre tirare tutte le possibili conseguenze dall'opzione per il cristocentrismo (trinitario e pasquale) inclusivo. È certo che non tutto nelle religioni è salvifico, in quanto in esse si riscontrano anche lacune ed errori e va ribadito che quanto in essi è salvifico scaturisce dall'opera che il Padre compie mediante le «due mani» del Figlio e dello Spirito. È certo che vi è distinzione non solo di grado ma di sostanza tra le credenze e la fede teologale, tra i testi sacri e i libri del canone biblico, tra i riti e i sacramenti. Ma – reciprocamente – la Chiesa riconosce nelle religioni un differenziato ordinamento al popolo di Dio in base al loro contenuto (LG 16), raggi della verità che illumina ogni uomo (NAe 2), semi del Verbo (AG 11), elementi di verità e di santità (AG 9), cose buone e vere (*Optatam totius* 16). Lo stesso Spirito Santo, che opera in modo particolare nella Chiesa, opera in modo universale nei cuori dei singoli e nelle religioni e, in quanto aiutano l'uomo a pervenire al proprio fine, «non si può escludere la possibilità che queste, come tali, esercitino una certa funzione salvifica», ⁶⁶ sebbene in modo derivato e quindi non parallelo né comple-

⁶⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, n. 7: EV 24/1530.

⁶⁵ Cf. EAD., *Dominus Iesus*, n. 4: EV 19/1148.

⁶⁶ «Sarebbe difficile pensare che abbia valore salvifico quanto lo Spirito opera nel cuore degli uomini presi come individui e non lo abbia quanto lo stesso Spirito opera

mentare. Peraltro, anche se il credente non può riconoscere alle religioni una funzione permanente nella storia della salvezza, di fatto le religioni rimangono e può affiorare la domanda che già l'apostolo Giuda Taddeo rivolse a Gesù: «Signore, come è accaduto che devi manifestarti a noi e non al mondo?» (Gv 14,22). Una risposta è che

le altre religioni costituiscono una sfida positiva per la Chiesa: la stimolano, infatti, sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell'azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l'integrità della rivelazione, di cui è depositaria per il bene di tutti.⁶⁷

È opportuna però una puntualizzazione: in concreto, come e da parte di chi si può discernere che cosa nelle religioni viene da Dio e che cosa no? La Chiesa può dichiarare che le religioni sono variamente prossime al cristianesimo in base al loro contenuto, costituito appunto anche di semi del Verbo e cose buone, vere e sante. Ma oltre questa soglia non si può procedere con autorità, ad esempio enumerando in modo vincolante che cosa effettivamente è seminato da Dio nel *Corano* o nelle *Upaniṣad* o nella spiritualità del buddhismo zen. Non è certamente il magistero che può effettuare una tale valutazione, essendo il compito affidato e l'aiuto promesso dal Signore alla Chiesa circoscritti al *depositum fidei*. Nemmeno può individuare ciò che è vero e santo in una qualsiasi religione un teologo, o un qualunque fedele, per la stessa ragione addotta per il magistero: tale operazione rimarrebbe comunque l'opera di un privato, in nessun modo vincolante per nessuno. Ne va dedotto che siamo di fronte a una problematica che è soprattutto di principio, cioè una *quaestio juris*. Se, infatti, si dovesse ammettere che le religioni sono globalmente un'invenzione dell'uomo (o d'altri), non sarebbe il caso di dialogare. Invece, proprio in quanto si riconosce che non solo nei singoli credenti ma nelle stesse religioni – sebbene in modo frammentario – Dio interviene, allora ha senso coltivare il dialogo.

3. Se questo è vero per la Chiesa, è anche vero per quella sua specifica funzione che è costituita dalla teologia, in particolare per il suo settore rappresentato dalla teologia delle religioni.

Nonostante che la teologia delle religioni sia in qualche modo praticata già nelle fonti bibliche, e poi nel corso di tutta la storia ecclesiale, va riconosciuto però che solo negli ultimi decenni essa ha conosciuto

nelle religioni e nelle culture» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Cristianesimo e religioni*, n. 84: EV 15/1073); cf. L.F. LADARIA, «Il valore delle religioni non cristiane», in F. NERI (a cura di), *Religioni in dialogo*, Stilo, Bari 2002, 29-55.

⁶⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 56: EV 12/658.

uno straordinario sviluppo. È dunque comprensibile che il suo statuto epistemologico sia ancora in via di piena definizione.⁶⁸ In tale statuto dovrebbero però senz'altro rientrare i seguenti elementi.

La teologia delle religioni è un'articolazione della teologia tanto fondamentale quanto sistematica, sia perché la Chiesa è chiamata a dare ragione della fede agli interlocutori suoi contemporanei, sia perché la fede va inculturata negli ambienti in cui la Chiesa vive e oggi il dato del pluralismo religioso è certamente il più caratteristico dell'orizzonte culturale. Essa si occupa delle religioni appunto dal punto di vista teologico, cioè in quanto la teologia è un servizio ecclesiale e ha la missione di approfondire con la ragione la rivelazione. Anche la teologia delle religioni dovrà dunque operare subordinatamente alla teologia normativa e non potrà prescindere nemmeno provvisoriamente dalla radice della Bibbia e della tradizione, da cui dipende. Come a tutta la teologia, le è perciò necessario un approccio deduttivo.

Nello stesso tempo, però, non potrà prescindere da uno sguardo fenomenologico, dal basso. In utile connessione con le scienze delle religioni, la teologia delle religioni ha bisogno dunque di confrontarsi col fatto globale dell'esistenza di una pluralità di religioni, ma poi ha bisogno anche di entrare nel merito, valutando ogni religione nella sua specificità, alla luce delle fonti testuali e rituali, ma anche guardando alle figure eminenti di quelli che, parafrasando Jean Daniélou, potremmo definire i «santi pagani» dell'Antico e del Nuovo Testamento, i quali hanno illustrato i cammini religiosi diversi da quello cristiano. Soltanto accostandosi a conoscere le loro espressioni individuali e istituzionali, la teologia potrà prendere atto degli elementi di verità e di santità che Dio ha seminato nelle altre religioni, per modularne la corretta valutazione dottrinale.

Passando poi a considerare la teologia nel suo insieme, il confronto con le religioni offre l'opportunità non solo di approfondire ulteriormente la rivelazione, esaminandone i misteri in rapporto alle prospettive religiose, ma anche di esaminare il linguaggio. Per quanto sia un'opera molto impegnativa, nel dialogo teologico con gli esponenti di altre religioni la teologia potrebbe adoperarsi non certo ad alterare il contenuto della fede, ma ad approfondire il linguaggio per far realmente intendere ciò che la fede crede. Un esempio è costituito dal termine

⁶⁸ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, nn. 4-7: EV 15/989-992; M. CROCIATA, «Per uno statuto della teologia delle religioni», in Id., *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Milano 2001, 325-370; Id., «La teologia delle religioni tra specializzazioni metodologiche, teologia fondamentale e dogmatica», in Id., (a cura di), *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, Città Nuova, Roma 2006, 279-300.

«persona», che è nobilissimo e forse insostituibile in ambito trinitario, ma che pareva contenere un che di pericoloso a sant'Agostino, il quale pur lo adoperava «non ut illud diceretur se ne taceretur». ⁶⁹ Nella stessa scia, rammentiamo le proposte di un'alternativa da Karl Barth («modo di essere») e Karl Rahner («modo distinto di sussistenza»). Ora, se anche un certo vocabolario è consacrato da un uso millenario, resta vero che nel dialogo teologico interreligioso la teologia potrebbe cogliere la sfida e l'opportunità di approfondire e precisare il proprio linguaggio, elaborando quando occorra un vocabolario alternativo o complementare *per introdurre alla retta comprensione di ciò che effettivamente è contenuto nella fede cristiana*, al di là del linguaggio tradizionale efficace *ad intra* ma pur sempre analogico e perciò segnato dalla *maior dissimilitudo*. Proprio come l'attacco proveniente dalle eresie ha spinto la Chiesa ad approfondire la fede e svilupparne il linguaggio, raddoppiandolo rispetto a quello ontico biblico, così la necessità di presentare in modo corretto la fede cristiana – ma anche di rispondere alle obiezioni dei non cristiani – potrà aiutare a scrivere una nuova utile pagina nella storia della teologia. ⁷⁰

3. Le vie di Dio e le vie dell'uomo

Il luminoso testo di GS 22 ricorda che lo Spirito offre la possibilità del contatto col mistero pasquale di Cristo attraverso vie note a Dio («modo Deo cognito»). È possibile arrivare a conoscere queste vie della grazia salvifica? È possibile intuire quali siano le vie – note a Dio ma non all'uomo – attraverso cui Dio mette a contatto l'uomo col mistero della Pasqua? «La teologia sta cercando di approfondire questo argomento. Tale lavoro teologico va incoraggiato, perché è senza dubbio utile alla crescita della comprensione dei disegni salvifici di Dio e delle vie della loro realizzazione». ⁷¹

Possiamo considerare che la via attraverso la quale Dio si è unito a noi e ci ha redento è la carne, l'umanità. Come mediante l'incarnazione il Figlio si è unito – in qualche modo – ad ogni uomo, così anche – reciprocamente – la via della condizione umana, percorsa a ritroso, mette

⁶⁹ *De Trinitate*, V, 9,10.

⁷⁰ Cf M. ANTONELLI, «Il monoteismo trinitario di fronte alle sfide di altre fedi monoteistiche: tentativi recenti di ripensamento», in CERETI (a cura di), *Monoteismo cristiano e monoteismi*, 13-36; A. STAGLIANÒ, «Le sfide dei monoteismi per il ripensamento della dottrina trinitaria: prospettive sistematiche», *ivi*, 121-151.

⁷¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, n. 21: EV 19/1193. Cf. M. CROCIATA, «“Modo Deo cognito” (GS 22): mistero pasquale e teologia del pluralismo religioso», in CODA – CROCIATA (a cura di), *Il Crocifisso e le religioni*, Città Nuova, Roma 2002, 335-345.

in contatto con colui che l'ha assunta. Poiché il Figlio ha preso su di sé tutto ciò che è umano (eccetto il peccato), così tutto quanto fa parte della condizione umana (eccetto il peccato) mette in contatto con Cristo. In alcune esperienze l'uomo è oggettivamente dentro questo contatto.

3.1. La verità, l'amore, la sofferenza

Se in Gesù crocifisso e risorto ci viene rivelata la verità di Dio uno e trino, che è amore assoluto, in tutto ciò che ha a che fare con l'intreccio di verità e amore e sofferenza, l'uomo sia nel raggio del mistero pasquale.

Anzitutto *la verità*. Dio ha creato l'uomo per l'unione con Dio stesso, donando all'uomo l'intelligenza e la volontà per poterlo cercare nella libertà, come insegna l'apostolo Paolo a proposito della conoscenza razionale di Dio.⁷² Dio agisce sempre con e secondo il Logos,⁷³ e «in tale ricerca del bene e della verità è già all'opera lo Spirito Santo, che apre e dispone i cuori all'accoglienza della verità evangelica».⁷⁴ La verità esiste e può essere cercata. Tale asserzione esclude l'agnosticismo, cioè la perplessità che la verità esista o sia attingibile, sebbene – poiché la ricerca della verità è ricerca di Dio – il cammino che vi conduce sia sempre da proseguire. Ed esclude il relativismo, cioè l'appiattimento di tutte le posizioni su una generica equivalenza, sebbene – come secondo l'attitudine additata in Paolo VI da Giovanni Paolo II – sia doveroso rispettare «ogni particella di verità contenuta nelle varie opinioni umane»,⁷⁵ poiché, come insegna san Tommaso, tutto ciò che è vero, da chiunque venga detto, è dallo Spirito Santo.⁷⁶

La verità, però, all'uomo non basterebbe se questa non coincidesse con *l'amore*. Ora, in quanto Dio è amore, ogni espressione autentica di amore ha a che fare con Dio, e viceversa ogni espressione autentica di amore stabilisce una connessione con Cristo. Lo stesso Signore Gesù lo insegna allorché ai suoi ascoltatori ebrei offre a modello dei non ebrei come il lebbroso samaritano (Lc 10,11-19), il centurione romano (Mt 8,5-13), la donna sirofenicia (Mc 7,24-30). «Chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1Gv 4,16), a qualunque religione appartenga, poi-

⁷² Cf. At 17,22-31; Rm 1,19-21.

⁷³ Cf. BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, 731. Cf. anche J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005.

⁷⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, n. 4: EV 24/1523.

⁷⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, n. 4: EV 6/1177.

⁷⁶ STh I-II, q. 109, a. 1, ad 1.

ché, parafrasando l'insegnamento di san Tommaso, anche tutto ciò che è amore autentico – nelle differenti espressioni – è dallo Spirito Santo.⁷⁷

Infine, il mistero della *sofferenza*. Il Padre ci ha dato il Figlio, e questi sulla croce ci ha amati sino alla fine, ha condiviso tutta la nostra condizione segnata dalla finitudine e dalle conseguenze del peccato, ha preso su di sé tutto il mondo del dolore umano e ne ha fatto lo strumento della redenzione. Il Signore Gesù si è proclamato unito, anzi identificato con i suoi «fratelli più piccoli» (Mt 25,40.45), quanti cioè sono affamati, assetati, forestieri, nudi, malati, carcerati; e perciò è possibile anche riconoscere – reciprocamente – che quanti sono nella sofferenza si trovano uniti a Cristo, a qualsiasi religione appartengano. Mediante la sofferenza – quale che ne sia l'origine e la modalità – l'uomo ha la possibilità di compiere quello che, nella sua carne, manca alle sofferenze di Cristo (cf. Col 1,24) e, dunque, si può ben riconoscere che l'esperienza della sofferenza mette in contatto col Cristo pasquale e fa circolare la grazia della redenzione in ogni uomo puramente e semplicemente. Del resto, «attraverso i secoli e le generazioni è stato costatato che nella sofferenza si nasconde una particolare forza che avvicina interiormente l'uomo a Cristo, una particolare grazia»⁷⁸ e nel rovelto ardente della croce di Cristo trova risposta la domanda millenaria di senso e di redenzione che in tutte le religioni l'uomo nella sofferenza rivolge a Dio.⁷⁹

3.2. Il dialogo

L'intera storia della salvezza è un dialogo – pur asimmetrico – tra Dio e l'uomo, che trova l'addentellato nel dialogo trinitario. A partire dal Vaticano II fino a oggi, più volte il magistero è intervenuto a precisare la natura, le modalità e le funzioni del dialogo nella vita e nella missione della Chiesa.

Prendiamo come riferimento il documento *Dialogo e annuncio*. Esso trasmette la definizione di ciò che la Chiesa intende per dialogo, in

⁷⁷ Cf. BENEDETTO XVI, lettera enciclica *Deus caritas est* (25.12.2005), spec. nn. 2-18: EV 23/1541-1569.

⁷⁸ GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Salvifici doloris*, n. 26: EV 9/671. Il papa prosegue così: «Lentamente ma efficacemente, Cristo introduce in questo mondo, in questo Regno del Padre, l'uomo sofferente, in un certo senso attraverso il cuore stesso della sua sofferenza. La sofferenza, infatti, non può essere *trasformata* e mutata con una grazia dall'esterno, ma *dall'interno*. E Cristo mediante la sua propria sofferenza salvifica si trova quanto mai dentro ad ogni sofferenza umana, e può agire dall'interno di essa con la potenza del suo Spirito di verità, del suo Spirito Consolatore».

⁷⁹ Cf. COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Cristianesimo e religioni*, n. 113: EV 15/1109; S. PRIVITERA, «Per un dialogo etico tra le religioni all'ombra della croce», in CODA – CROCIATA (a cura di), *Il Crocifisso e le religioni*, 299-312.

quanto è uno degli elementi integranti della missione evangelizzatrice, che culmina nondimeno nell'annuncio.⁸⁰ Senza stabilire una successione gerarchica, il testo assegna al dialogo quattro ambiti per tradursi in realtà. Anzitutto l'ambito *della vita*, che si fonda sulla base primordiale dell'umanità comune a tutti, al di là di ogni convinzione religiosa. Lo descrive Paolo VI come segue:

Vi è un primo, immenso cerchio, di cui non riusciamo a vedere i confini; essi si confondono con l'orizzonte; cioè riguardano l'umanità in quanto tale, il mondo. Noi misuriamo la distanza che da noi lo tiene lontano; ma non lo sentiamo estraneo. Tutto ciò ch'è umano ci riguarda. Noi abbiamo in comune con tutta l'umanità la natura, cioè la vita, con tutti i suoi doni, con tutti i suoi problemi. Siamo pronti a condividere questa prima universalità; ad accogliere le istanze profonde dei suoi fondamentali bisogni, ad applaudire alle affermazioni nuove e talora sublimi del suo genio. E abbiamo verità morali, vitali, da mettere in evidenza e da corroborare nella coscienza umana, per tutti benefiche. Dovunque è l'uomo in cerca di comprendere se stesso e il mondo, noi possiamo comunicare con lui; dovunque i consessi dei popoli si riuniscono per stabilire i diritti e i doveri dell'uomo, noi siamo onorati, quando ce lo consentono, di assiderci fra loro. Se esiste nell'uomo un'anima naturalmente cristiana, noi vogliamo onorarla della nostra stima e del nostro colloquio.⁸¹

Il secondo ambito è quello *delle opere*, ove si gioca la sfida a creare iniziative per la pace e la giustizia nella società, sul terreno dei diritti assoluti di ogni persona. In verità, non tutte le religioni hanno la stessa visione dell'uomo e della società, e constatiamo come a partire da motivazioni religiose si possano instaurare discriminazioni tra uomo e donna, o tra etnie, o tra i cittadini della religione maggioritaria e i cittadini delle minoranze. Non è dunque ovvio e comune a tutti chi sia l'uomo e quali siano i suoi diritti intangibili, indipendentemente dal credo professato.

⁸⁰ PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Riflessioni e orientamenti sull'annuncio del vangelo e il dialogo interreligioso*: EV 13/287-386. Oltre ai livelli della comunicazione interpersonale e dell'atteggiamento di rispetto e amicizia, «in un contesto di pluralismo religioso, il dialogo significa "l'insieme dei rapporti interreligiosi, positivi e costruttivi, con persone e comunità di altre fedi per una mutua conoscenza e un reciproco arricchimento", nell'obbedienza alla verità e nel rispetto della libertà. Ciò include sia la testimonianza che la scoperta delle rispettive convinzioni religiose» (*Dialogo e annuncio*, n. 9: EV 13/299; la citazione interna è da *Dialogo e missione*, n. 3: EV 9/990). Cf M. DHAVAMONY, «Evangelizzazione e dialogo nel Vaticano II e nel Sinodo del 1974», in *Vaticano II. Bilancio e prospettive*, a cura di R. LATOURELLE, Cittadella, Assisi 1987, II, 1217-1233; J. DUPUIS, «Dialogo interreligioso e missione evangelizzatrice», *ivi*, 1234-1256.

⁸¹ PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, n. 101: EV 2/201.

In questa linea, rimane importante la costruzione di un'etica condivisa, un patrimonio di regole morali comune per tutti.⁸² Tuttavia niente può avvicinare i credenti fra loro come l'applicazione dei codici morali e la loro traduzione in opere concrete di giustizia sociale, fondamento della pace, poiché in fine

non c'è una pace rossa e una pace bianca. Non c'è una pace cattolica e una pace anglicana. Non c'è una pace ortodossa e una pace musulmana. C'è una sola pace: quella del Padre. [...] è su questo principio di solidarietà delle religioni tra loro e delle religioni con l'uomo che esse si giocano oggi la propria vocazione planetaria.⁸³

Viene l'ambito *degli scambi teologici*, che è praticabile dagli esperti delle rispettive fedi e tradizioni. Non si può aderire al paradigma pluralista e, dunque, il teologo cristiano non può mettere tra parentesi neppure provvisoriamente la verità della rivelazione, ponendo il cristianesimo su un piano di interscambiabilità con le altre religioni, o Gesù Cristo su un piano di parità con le grandi figure della storia religiosa dell'umanità. La parità è un presupposto del dialogo, ma concerne la dignità delle persone che vi prendono parte e non scivola nel relativismo.⁸⁴ Tuttavia il dialogo è sincero se «cerca di comprendere le ragioni e i sentimenti altrui»,⁸⁵ è rispettoso della libertà, «che non è indifferenza ma tensione al bene»,⁸⁶ se tiene conto «delle speranze e delle sofferenze, delle situazioni concrete di coloro ai quali si rivolge». Esso si svolge «con verità, umiltà, lealtà, sapendo che il dialogo può arricchire ognuno [...] per un comune progresso nel cammino di ricerca e di esperienza religiosa [...] per il superamento di pregiudizi, intolleranze e malintesi».⁸⁸

⁸² Lo sforzo è compiuto da sempre in filosofia, ma anche la teologia se lo propone come compito. Cf. recentemente COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale* (2009), in *La Civiltà Cattolica* 160(2009)2, 319-426.

⁸³ A. BELLO, «Mani alzate sul monte per vincere... la pace», in *Id.*, *Scritti di pace*, Mezzina, Molfetta 1997, 44s.

⁸⁴ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, n. 22: EV 19/1196. «Non si può dialogare se non si parte dalla propria identità. Senza identità non può esistere dialogo. Sarebbe un dialogo fantasma, un dialogo sull'aria: non serve. Ognuno di noi ha la propria identità religiosa, è fedele a quella. Ma il Signore sa come portare avanti la storia. Partiamo ciascuno dalla propria identità, non facendo finta di averne un'altra, perché non serve e non aiuta ed è relativismo» (FRANCESCO, *Discorso*, Tirana, 21.9.2014, in *L'Osservatore Romano*, 22 settembre 2014, 5).

⁸⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, n. 8: EV 24/1531.

⁸⁶ *Ivi*, n. 10: EV 24/1537.

⁸⁷ *Ivi*, n. 8: EV 24/1531.

⁸⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 56: EV 12/659.

Tale tipo di dialogo è più fruttuoso in quanto parte dalle convergenze tra il cristianesimo e la religione con cui avviene il confronto. Esiste, infatti, un ampio repertorio di temi teologici che, sebbene siano diversamente configurati, almeno vengono dati per scontati in quanto effettivamente presenti. Sia il cristianesimo sia le altre religioni ammettono (ovviamente) l'esistenza di Dio, il mondo come creazione, e in questa l'uomo con una posizione di speciale interlocutore. Altre tematiche consecutive, come l'escatologia e anche l'angelologia e la demonologia, sono egualmente contemplate anche da altre religioni. Tuttavia nei contenuti in cui concretamente si sviluppano le tematiche teologiche, cosmologiche e antropologiche, si registrano notevoli discontinuità. Il dialogo allora non dovrebbe aver timore di considerare anche le divergenze nei temi comuni, per poi passare ai temi non condivisi: nell'ambito del cristianesimo non potrebbe considerarsi condiviso quanto conosciamo solo per rivelazione e quindi l'unità e trinitarietà di Dio come ci si manifesta nell'evento pasquale di Cristo, con la premessa dell'incarnazione e il culmine della Pentecoste. Anche nello spazio delle divergenze, tuttavia, il dialogo non sarà mai inutile. Infatti, da un lato esso ha lo scopo di *presentare correttamente* i misteri della fede cristiana. Dall'altro lato, come talora i non credenti riconoscono la fecondità delle verità di fede,⁸⁹ non bisogna escludere che lo Spirito Santo e la ragione mettano in luce che quanto altre religioni possono rifiutare e disprezzare, come la croce e l'amore verso i nemici, sia in effetti la via che Dio – nella sua divinità – ha deliberato di percorrere per comunicarsi a noi.⁹⁰

Da ultimo, praticabile da ogni credente in Dio è l'ambito dell'*esperienza religiosa*, mediante la condivisione della preghiera e della spiritualità. Infatti, «vi è sinergia tra la preghiera e il dialogo. [...] Se da una parte la preghiera è la condizione per il dialogo, dall'altra essa ne diventa, in forma sempre più matura, il frutto».⁹¹ Va segnalata in tale ambito l'esperienza del *dialogo intermonastico*. Infatti, pressoché in tutte le

⁸⁹ Possiamo fare riferimento alla presentazione del mistero trinitario come criterio di interpretazione dell'uomo e della società e quindi all'anteposizione della relazione alla sostanza. Cf. B. FORTE, *Trinità per atei*, Cortina, Milano 1996, con gli interventi dei filosofi M. Cacciari, G. Giorello, V. Vitiello.

⁹⁰ Cf. G. TANZELLA-NITTI, «Il cristianesimo fra universalità della ragione e universalità della religione», in G. TANZELLA-NITTI – G. MASPERO (a cura di), *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, Cantagalli, Siena 2007, 173-202; C. CALTAGIRONE, «Teologia delle religioni e "vera religione"», in M. NARO (a cura di), *La teologia delle religioni oltre l'istanza apologetica*, Città Nuova, Roma 2013, 31-58; C. PERI, «La verità della religione cristiana e la circolarità ragione/fede», *ivi*, 101-124; L. MESSINESE – A. ALES BELLO – A. MOLINARO (a cura di), *Fondamento e fondamentalismi. Filosofia teologia religioni*, Città Nuova, Roma 2004.

⁹¹ GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Ut unum sint* (25.5.1995), n. 33: EV 14/2725.

religioni, esiste l'archetipo dell'uomo e della donna che puntano tutta la vita sull'incontro con l'Assoluto. Tra costoro sarà più agevole dialogare, a partire dal comune anelito all'unione radicale con Dio.⁹²

3.3. Da Assisi a Tibhirine

Il dialogo, nelle sue varie forme, ha bisogno di uno stile. Il paradigma a cui guardare è quello di *Francesco d'Assisi*, al quale si collega uno «spirito» che Giovanni Paolo II ha efficacemente illustrato.⁹³ Andiamo dunque all'esperienza paradigmatica del santo. Ritornato dalla Palestina, segnato dall'incontro con il sultano Malik al Kamil, nel 1221 Francesco detta alcune norme per i frati che «vanno tra i saraceni».

Qualsiasi frate che vorrà andare tra i saraceni e altri infedeli, vada con il permesso del suo ministro e servo. Il ministro poi dia loro il permesso e non ostacoli se vedrà che sono idonei a essere mandati; infatti dovrà rendere ragione al Signore, se in queste come in altre cose avrà proceduto senza discrezione. I frati poi che vanno fra gli infedeli, possono comportarsi spiritualmente in mezzo a loro

⁹² Lo insegna ancora papa Francesco scrivendo la lettera apostolica *A tutti i consacrati* in occasione dell'Anno della Vita consacrata, allorché ricorda che «il fenomeno del monachesimo e di altre espressioni di fraternità religiose è presente in tutte le grandi religioni. Non mancano esperienze, anche consolidate, di dialogo intermonastico tra la Chiesa cattolica e alcune delle grandi tradizioni religiose» (Paoline, Milano 2014, 21) e invita a procedere in tale impegno. Cf. F. BLÉE, *Il deserto dell'alterità, un'esperienza spirituale del dialogo interreligioso*, Cittadella, Assisi 2006; G. CALABRESE, *Vita consacrata e dialogo interreligioso, per una reciproca fecondazione*, EDB, Bologna 2009; P. DE BÉTHUNE, *Per mezzo della fede e dell'ospitalità*, Benedettina, Parma 1998; A. AMATO, «Testimoniare Cristo, unico salvatore, in una società plurireligiosa: una sfida per la vita consacrata», in CONFERENZA ITALIANA DEI SUPERIORI MAGGIORI (a cura di), *Il pluralismo religioso e culturale della società italiana. Interrogativi ai consacrati*, Il Calamo, Roma 2008, 31-55.

⁹³ «Ci incontriamo ad Assisi, dove tutto parla di un singolare profeta della pace, chiamato Francesco. Egli è amato non solo dai cristiani, ma da tanti altri credenti e da gente che, pur lontana dalla religione, si riconosce negli ideali di giustizia, di riconciliazione, di pace che furono suoi. Qui il Poverello di Assisi ci invita anzitutto a innalzare un cantico di gratitudine a Dio per tutti i suoi doni. Lodiamo Dio per la bellezza del cosmo e della terra. [...] Lodiamo Dio, creatore e Signore dell'universo, per il dono della vita umana, sbocciata sul pianeta per un misterioso disegno della sua bontà. [...] Dio stesso ha posto nel cuore umano un'istintiva spinta a vivere in pace e armonia. È un anelito più intimo e tenace di qualsiasi istinto di violenza, un anelito che siamo venuti a riaffermare qui, ad Assisi. La storia ha conosciuto e continua a conoscere uomini e donne che, proprio in quanto credenti, si sono distinti come testimoni di pace. Con il loro esempio essi c'insegnano che è possibile costruire tra gli individui e i popoli ponti per incontrarsi e camminare insieme sulle vie della pace. A loro vogliamo guardare per trarre ispirazione nel nostro impegno a servizio dell'umanità» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 24.1.2002, in *Il Regno-Documenti* 47[2002], 75).

in due modi. Un modo è che non facciano liti o dispute, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio e confessino di essere cristiani. L'altro modo è che, quando vedranno che piace al Signore, annunzino la parola di Dio perché essi credano in Dio onnipotente Padre e Figlio e Spirito Santo, Creatore di tutte le cose, e nel Figlio Redentore e Salvatore, e siano battezzati, e si facciano cristiani, poiché, se uno non sarà rinato per acqua e Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio.⁹⁴

Il brano riflette l'esperienza di un contatto che è molto impegnativo, come si deduce dai brani evangelici citati e poi dall'estrema prudenza che si impone al ministro provinciale nel discernimento dei frati idonei alla missione. Per ciò che ora ci interessa, mette conto sottolineare che Francesco pensa i frati *non contro ma insieme* ai musulmani. Inoltre, se non è possibile una predicazione esplicita attraverso la parola, Francesco propone almeno *la predicazione della vita*. Infine, addita uno stile di *minorità*, alieno dall'arroganza e dalla prevaricazione. Sono i tre requisiti che si addicono a quanti sono chiamati ad annunciare il Dio di Gesù Cristo.

La preoccupazione che il santo mostra affinché «tra i saraceni» non vadano degli sprovveduti evidenzia l'orizzonte concreto del martirio. Francesco era andato dal sultano anche per desiderio del martirio e ciò conferma appunto che questa era una possibilità effettiva, anche se non realizzatasi per il santo di Assisi. Il martirio si è però realizzato nel corso dei secoli ed è realtà fino ad oggi, più e più volte.

Sarebbe perciò giusto completare il paradigma del dialogo accostando a Francesco d'Assisi i sette monaci trappisti assassinati a Tibhirine nel 1996.⁹⁵ Nel secolo XX l'albo dei martiri si è arricchito a dismisura. E il secolo XXI si sta manifestando come il più violento nelle discriminazioni verso i cristiani in quanto tali. Il martirio, dunque, tanto quello della testimonianza personale quotidiana quanto quello che si consuma attraverso la violenza e l'effusione del sangue, accompagna e certifica fin dall'inizio la Chiesa di Cristo e il nostro tempo ne fa un'esperienza particolarmente drammatica. Questa è però la forma più efficace di evangelizzazione ed è l'argomento più probante di qualunque apologetica. I martiri danno credibilità al cristianesimo, in quanto seguono la forza inerme dell'amore di Cristo fino al dono totale dell'esistenza e rinnovano oggi il sacrificio della sua croce, che racchiude il vangelo. Il martirio è il sigillo dell'autenticità della vita cristiana e – in quanto tale –

⁹⁴ FRANCESCO D'ASSISI, *Regola non bollata*, 16: FF 42-43.

⁹⁵ I loro scritti sono raccolti nel volume *Più forti dell'odio*, Qiqajon, Magnano 2010; e in F. BUET (a cura di), *Fratel Luc. Monaco e medico di Tibhirine*, Gribaudi, Milano 2015. Alla loro vicenda X. Beauvois ha dedicato il film *Des hommes et des dieux* (2010).

non arresta ma, anzi, ulteriormente spinge verso il dialogo e l'incontro, finché venga il regno di Dio, poiché «il nome dell'unico Dio deve diventare sempre di più, qual è, un nome di pace e un imperativo di pace».⁹⁶



La teologia delle religioni è uno dei nuovi orizzonti aperti alla Chiesa post-conciliare. Il cammino del magistero è intrapreso dal Vaticano II, e prosegue nei pontificati di Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI. Il quadro dei principi in cui la teologia può muoversi parte dal paradigma del cristocentrismo inclusivo, che scaturisce dal mistero pasquale come luogo in cui si disvela il mistero trinitario di Dio. La Chiesa è chiamata ad evangelizzare e a battezzare e in questa missione si inserisce il dialogo. La teologia delle religioni deve operare con un approccio deduttivo e induttivo e, peraltro, il confronto con le religioni è un orizzonte ovvio per la teologia fondamentale e la teologia dogmatica. Il confronto si svolge tra i due paradigmi dell'incontro tra Francesco di Assisi e il sultano e il martirio dei monaci di Tibhirine.



The theology of religions is one of the new horizons that opens to the post-conciliar Church. The development of teachings began with the Second Vatican Council and continues in the Pontificate of Paul VI, John Paul II and Benedict XVI. The framework of principles behind theology's movement starts with the paradigm of an inclusive Christocentrism, which arises from the Easter mystery as the place where the mystery of the Trinity of God is revealed. The Church is called to evangelize and baptize and dialogue is included in this mission. Theology of religions should operate through a deductive and inductive approach, and furthermore the comparison with religions is a natural horizon for fundamental theology and dogmatic theology. Such a comparison is made through the two paradigms of the meeting between Saint Francis of Assisi and the sultan and the martyrdom of the monks of Tibhirine.

VATICANO II – TEOLOGIA DELLE RELIGIONI – DIALOGO INTER-RELIGIOSO – MARTIRIO

⁹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 56: EV 20/114.